



TITLE:

矢内原忠雄の預言者的精神と平和思想 : 絶対矛盾的自己同一をモチーフにして

AUTHOR(S):

今滝, 憲雄

CITATION:

今滝, 憲雄. 矢内原忠雄の預言者的精神と平和思想 : 絶対矛盾的自己同一をモチーフにして. アジア・キリスト教・多元性 2004, 2: 67-96

ISSUE DATE:

2004-03

URL:

<https://doi.org/10.14989/57681>

RIGHT:

矢内原忠雄の預言者的精神と平和思想 - 絶対矛盾的自己同一をモチーフにして -

今滝憲雄

はじめに

内村鑑三の流れを汲む無教会キリスト者であり、帝国主義批判のための「植民地研究」⁽¹⁾者であった矢内原忠雄〔1893 - 1961〕は、15年（アジア太平洋）戦争下において超越的な真理に基づきファシズム権力と闘った人物として、その非妥協的な「抵抗」の姿勢が積極的に評価されている⁽²⁾。本稿では、思想と実生活の乖離を矛盾として自覚することなく、なし崩し的に時局に順応していった当時の知識人たち、現実世界の危機に直面し総力戦体制に与していった研究者たちとは異なる精神構造を有し、平和の理念を最後まで貫き通したとされる彼の思想の内実を明らかにしたい。すなわち、彼の信仰と実践との内的連関性の究明を目的としている。

一 15年（アジア太平洋）戦争開始時における矢内原の態度

（一）満州事変と矢内原の満州における出来事

1923（大正12）年にヨーロッパ留学より帰国した矢内原は、東京帝国大学教授として植民政策講座を担当し社会科学研究に着手し始めた。その彼に学問と信仰とが一致した力となって、日本帝国（発展）主義と対立させる出来事が生じる。1932（昭和7）年8月26日から9月21日までの約1カ月間、建設第1年目の満州国を視察するため、彼は当地に研究調査旅行に出掛けている。前年の柳条湖事件（9・18事変）に端を発する満州事変が起きた時、張学良の兵隊が南満州鉄道の線路を爆破したという政府の情報を認め得なかった彼は、非常時の本質を確かめるべく、少なからぬ緊張をもって満洲に渡った。そしてその途中、満州事変の性格を身をもって体得させる事件が起きる。9月11日、彼の乗った列車が「匪賊」の襲撃を受けたのである。

「匪賊」とは、中国兵の中に土着の中国人が加わったもので、当時反満抗日運動の「ゲリラ」を一般にこう称し、日本側は「討匪」に奔走していた。それは満洲に対する日本の政策

が生み出した必然的な結果といえるだろう。その「匪賊」が、長春（当時の満州国の首都新京）を出発しハルビンへと向かう列車を襲ったのである。ハルビン到着まで約1時間程の所で、線路の一本を外して待ち伏せしていた「匪賊」が、大きな轟音とともに脱線し停車した列車を目掛けて乗り込んで来た。約50分間の略奪の後に引き上げていったのだが、この列車に乗り合わせたほとんどの乗客が被害に遭い、死者7名、負傷者多数が出る惨事となった。しかし、矢内原を乗せた普通車の車室だけが内側から施錠していたということもあって、難を逃れたのである。

「その間さぞ怖かっただろうと皆さんはおっしゃって下さいますが、実のところ私自身は最初から危険の意識が無くて、怖いという気持ちも起らなかったのです。（中略）皆さんは私が運がよかったと言って喜んで下さいます。しかし運ではないと私にははっきり言えるのです。私は前にも申した通り、この事件の最初から少しも恐怖危険の感じが起きませんでした。大丈夫な安全な場所に隠されていて、少しの危険も身に及ばぬという安心が初めからありました。賊が来て部屋の前を通り過ぎた時には、ちょうど大きな方が袖を広げて、後にうずくまっている私どもを掩い隠したがために、賊が気付かずに過ぎて行ったような気がしました。」⁽³⁾

これは「神の恩恵」を痛烈に体験した出来事の叙述であるが、注目すべき点はこの時に彼が立ち得たであろう立場についてである。なぜなら彼は、九死に一生を得たこの体験を信仰上の出来事としてだけでなく、満州問題への対立の契機と捉えているからである⁽⁴⁾。すなわち、満州に「匪賊」がいる事実の中に満州問題の全てが含まれていると判断した彼は、「最初の直感通り満州事変が日本側の作為である」ことを確信したと述べているのである⁽⁵⁾。この事件をして、日本の帝国（発展）主義政策への明確な対決の姿勢をとらせることになったのだ、と。

筆者は、このような形で満州問題を直観した（抵抗主体としての「匪賊」の立場をも自己の中に映し得た）体験にこそ、後に見る「預言者的精神」確立の契機を認めたい。すなわち、立場なき立場で現実世界を心に映し出した「無」の体験⁽⁶⁾を想定したいと考えているのである。

（二） 矢内原の「戦闘精神」と講演「悲哀の人」

ところで彼が、経済学者としての出発点の意図をもって執筆した『植民及植民政策』は、次の言葉で締めくくられている。そこには、彼の学問の意義についての基調が表現されている。

「虐げらるゝものの解放、沈めるものの向上、而して自主独立なるものの平和的結合、人類は昔し望み今望み将来も之を望むであろう。希望！信仰！私は信ずる、平和の保障は『強き神の子不朽の愛』に存することを。」⁽⁷⁾

被支配者側に当たる「弱者」の権利を保障し、拘束からの解放と地位の向上を目指すこと、そして自主独立的なる者同志の自由な平和的結合の実現に貢献することが学問の目的であり、それを可能にするものこそが「強き神の子不朽の愛」だとする彼は、学問的精神の初志を貫徹すべく、満州から帰国の翌年、1933（昭和8）年度夏学期の特別講義として満州問題を講じた。その際、彼の実証的な批判的研究活動に目をつけた一部の者が妨害を企て、「彼の講義を聴くな」ということを学生に語り、講義自由の原則の侵害がなされている。しかし彼は「イエスより学んだ戦闘の原則」で無抵抗主義に徹した⁽⁸⁾。そして「真理のための戦闘精神」を鼓舞するきっかけとなる一連の講演会が、その年の春に開催されている。以下、「内村先生第三周年記念講演会」の要領として、後に「悲哀の人」と題してまとめられた4回にわたる講演内容について、とりわけそこで主張されていた時局に対する「基督者の態度」を中心に検討したい。

「『今は非常時だと非常時だといふけれども、銀座を歩いて見ても非常時らしい処は何処にもない』と先日或る先輩の言つた言葉が妙に私の頭にひつかかつて居た折柄、今朝の新聞で或る著書の広告の中に『非常時は慢性に成つた』といふ事が目にとまりました。（中略）一体非常時は真実なのでせうか、それとも宣伝なのでせうか。」⁽⁹⁾

柳条湖事件以来、軍の行動を正当化しようとする日本政府の弁明に対し、国際連盟が度重なる勧告や決議で国際協調（軍縮）体制を維持しようと働きかけたにもかかわらず、それを無視し続けた日本国は、1933（昭和8）年2月24日、ついに国際連盟と決別するに至っている。本講演会は、満州事変と満州国承認がもたらした国際社会からの孤立化の中、同年3月26日から4月5日にかけて開催されたものである。矢内原はその初日の講演冒頭で、こう発言している。

「斯かる混沌の中にあつて事の真実を見徹し、真実を語る人は悲哀の人であります。（中略）虚偽が世に満ちて凡ての人にほんたうの事の解らぬ時たつた一人の真相を見抜いた人、そして皆が黙つてゐる時に一言いふ人が悲哀の人であります。一体真理は此世にありて凡ての人に簡単に領解されるものではありません。真理そのものに此の悲哀性があります。故に真理を知る人はまた悲哀の人たらざるを得ません。」⁽¹⁰⁾

続けて彼は、真理と共に見、真理と共に語り、真理と共に迫害された「悲哀の人」に、人類の罪を贖うため十字架に釘けられたイエス、神を無視し自国の正義と繁栄を過信した同胞を戒めたため殴られ唾せられたエレミヤ、日露戦争当時主戦論に反対し売国奴と罵られた内村鑑三を挙げた後、非常時の本質を次の点に見出している。すなわちそれは、国民の道德の低下、良心の破滅、罪の上に罪を重ねる事、端的に言えば「神の公儀を破る事」に存するのだ⁽¹¹⁾、と。よって、愛する祖国が神の正義を蹂躪した事によって、今日の非常時が生じているとするならば、自らその国民の「罪」を背負い、その為に死ぬことこそが基督者がとるべき態度ではないかと訴えている。イエスやエレミヤ、内村がそうであったように、人間の「罪」に由来する現実世界の問題から逃避するのではなく、徹底してこの世の課題と向き合い、自ら「悲哀の人」としての生涯を送ることによってのみ、復活の希望がもたらされると主張しているのである。

「イエスは世の罪を負うて十字架にかかり、之によつて世を救ふ永遠の光となり給うた。その如くキリスト信者も亦世の罪を身に負ふ事によつて世の光となり義となるのである。斯くて地の塩世の光たるものは悲哀の人たらざるを得ない。」⁽¹²⁾

彼はここで世から迫害されて嘲弄を被り、苦しめられて死ぬ覚悟を決めている。日本及び日本国民、そして自分自身の「罪」を自覚し、その悔い改めの必要性を叫ぶことによって。もし彼が見、語ることが抽象的で一般的な概念であるならば、迫害は彼の身に降りかからず、むしろ世の名誉や幸福に与ることが出来るだろう。しかしながら、真理は現実的かつ具体的であり、一度その適用を試みた場合、反発は彼の身に必至である。すなわち、具体的な真理の生活は必ず十字架を伴わざるを得ないのである。したがって「悲哀の人」はまた「忍苦の人」たねばならない。また、そのことによって「敗北の悲哀者」は「勝利の悲哀者」へと高められるのだ、と。「悲しむ者は幸である。彼は後慰めを受けるであらうから。彼の犠牲によつて世は滅亡から救はれる。彼は後神の許に高くあげられ、栄光を以て冠せられるであらう」⁽¹³⁾、と。

（三）「宗教は個人的か社会的か」という問題

前節で触れた国際連盟との決別以降、日本では軍部を中心に「1935,6 年の危機」が叫ばれ始めていた。通告後 2 年を経て正式に発効される連盟からの脱退と、ワシントン・ロンドン両軍縮条約の期限満了による無条約時代の到来に向けて、国内では軍備増強のみが危機を救う道であるとのキャンペーンが進められた。その間、1934 年 4 月には司法省に思想検事が、6 月には文部省内に思想局が設置され、「国体明徴」による総動員体制へと準備が進められ

て行った。そして 1935 年 2 月、軍国主義とファッショ化を促進する重大な事件が起きる。所謂天皇機関説事件である。これにより、日本は天皇を頂点とする絶対主義的な政治体制へと移行して行った。

そんな中、矢内原は 1935 年 3 月 22 日の帝大聖書研究会の公開講演として「宗教は個人的か社会的か」と題する講演を行っている。「イザヤ書第一章に就て」という副題のついている、彼の「預言者の精神」を把握するのに重要だと考えられる講演について、以下検討を行いたい。

「イザヤは全国民の罪を責めましたが、併し国民中の凡ての階級凡ての部分に向つて、皆一様に平等に責めるといふ様な平凡なことを致しません。さういふ責め方は公平に似て公平でなく、凡てを責める様に見えて実は何人をも責めないと同じであります。（中略）イザヤには信仰の直感がありました。事実の正視がありました。彼の信仰が彼をして国内的並に国際的政治及社会情勢の真相を知らしめたものであると思ひます。それは彼が政治家であるが故ではなく、神の心を知つた者であるからだと思ひます。」⁽¹⁴⁾

「政治的問題に対するイザヤの態度」に関して考えていることを率直に語りたいと述べた矢内原は、イザヤのごとき「貧者弱者に対する本能的同情、搾取者抑圧者に対する直感的憤激」をもって講演に臨んでいる。そしてイザヤが批判したという支配階級による貧者の搾取、孤子寡婦の抑圧に対する宗教家の無関心無感覚さについて、当時の時代状況と重ね合わせて訴えている。我々はもっと社会の現実的な政治経済の状態について関心を持つべきではないか⁽¹⁵⁾、と。宗教は確かに神と個人との関係をただし、これによって個人を救うものである。しかし、宗教の墮落もまたここに由来する。宗教による個人的慰安や御利益は、宗教家もしくは宗団との個人的情誼や情実の関係を生み、延いては固定した利益となり、正義ではなく社会的勢力となって宗教の墮落をもたらすのだ⁽¹⁶⁾、と。では、このような危険から宗教を救うものは何か。

それは神に背いたこの世を審く靈的な力、「神の国を地上に來らせ給へ」という祈りに含まれている批判的な力によって、現実の矛盾や苦悩の中から新しい社会組織を基礎づける指導原理を生み出すことであり、その公的精神の発揚のためにこそ「神の預言」を聞くべき立場にある宗教家の存在意義が存するのではないかと訴えている⁽¹⁷⁾。また、戦争ということ自体、戦争の原因である帝国主義そのものが神様の目から見て何だということは、やはり一つの宗教問題であり、預言の対象であるのではないかと。このような国際的並びに国内的の政治問題、すなわち孤子寡婦貧者労働者に公平な政治を行わず、弱い国に対して公平

な政治を行わない事実があるにもかかわらず、いたずらに宗教は個人的だという安慰な場所に逃げ、公の怪事に無関心であり、神様の親心に基いて発言をしないことにこそ、今日の宗教が何となく行き詰まって無力に見えることの、一つの大きな原因があるのではないのか⁽¹⁸⁾、と訴えているのである。

(四) 二・二六事件と「預言者的精神」の覚醒

以上、矢内原の時局に対する憂慮や支配階級に対する悔い改めの必要性、更に自己批判的な内容を持つ宗教(家)の問題点の指摘を見てきた。が、彼の叫びは届くことなく、国内では国家滅亡を不可避なものとする不幸な出来事が相次いで生じて行った。そして、それを決定づける事件が、1936(昭和11)年2月26日に起きている。皇道派青年将校が国体を顕現して「昭和維新」を実現せんと遂行したクーデター、所謂二・二六事件がそれである。この事件が鎮圧された後、陸軍部内の強烈的な国体観念を保持する「下からの急進ファシズム」勢力が弾圧された結果、軍部・官僚を枢軸とした支配機構内部からの「合理化」されたファシズムの展開、すなわち「上からのファッショ化」が促進されることとなった。皇道派と対立関係にあったとされる統制派による「カウンター・クーデター」と呼ばれるヘゲモニー争いの勝利(「肅軍」と称する皇道派勢力の一掃)により、それを好機として利用した軍部は圧倒的な発言力を確立し、総力戦準備をあらゆる方面にわたって推進させることが出来たのであった⁽¹⁹⁾。それは、自分たちのイデオロギーの貫徹のために天皇の權威を利用しようとした権力者たちが、国民から人権や自由を剥奪し、また異端と見なした者に迫害やテロを加え抹殺し、国民を画一的に組織した上で私生活を挙げて国家に奉仕させる「天皇制ファシズム体制」の確立の契機を意味していた。

ところで矢内原は、この一弾も交えずに無血で鎮圧された事件直後に「落飾記」と題する一文を書き記している。「落飾」とは、イザヤが神の言に背いて軍事化政策をとったユダの亡国を預言した際にとった象徴的行動と意を同じくするところの、15年間蓄え続けて来た彼の鼻下の髭を剃り落とした出来事である⁽²⁰⁾。彼は晩年に、当時の心境を振り返ってこう語っている。

「人の生涯には幾度か転機があつて、大きい方向づけが行なわれる。(中略)中年の頃の一大転機を区切ったものは二・二六事件(1936年)であつた。軍隊の中に叛乱軍が起つたことをラジオで聞いた私は、軍部によるファッショ勢力が日本を支配する予兆を見た。日本の栄光が地に落ちたことを感じた。(中略)その時以来、『非常時』とよばれたファッショ化の政策は急速に進められ、私はそれに抗言した。ついに1937年12月、そのことのゆえに私は大学を去つたが、それは二・二六事件を転機として始まつた決戦

の一つの結末にすぎなかったのである。」⁽²¹⁾

「日本の栄光が地に落ちた」と感じられたこの日、彼は時局に対する憤激と悲哀のしるしを身に帯びて、鎮静化された事態を一人確かめるべく、宮城前に向かい出たのであった。そして、「鉄兜の武装由々しき砲兵の一隊が数門の大砲を曳いて帰り行く」光景と出会っている⁽²²⁾。

国民を同じ国民が討つといふ 今日の日ぞ苦しかりける
あはれこの曳きかへり行く大砲は 誰を打たんとて出でては行きし
誰人を打たんとはせし砲兵が 帰るを見れば涙したぎる⁽²³⁾

彼の心は愛する祖国の現在と将来を憂うがゆえに、底知れぬ憤怒と悲しみに満ちていた。そしてこの事件の約1カ月後の3月22日より、約1年間にわたってある旧約聖書に関する講義がなされている。聖なる都の崩壊と全面的な未来の喪失を前に、それまでの禍いの預言に矛盾するかのごとき、新しく輝かしい未来の神的な徴と担保を告知した⁽²⁴⁾「悲哀」の預言者エレミヤの講義である。以下、その後の平和思想を根底で支えていたと考えられる、この「エレミヤ記の研究」⁽²⁵⁾を検討して行くことで、彼の「預言者的精神」について明らかにしていきたい。

二 矢内原忠雄と預言者エレミヤ

(一) エレミヤの生涯

「エレミヤよ、汝を思ふは我に靈感である。汝の悲哀は万人の悲哀に勝る。そは汝の真実が万人の真実にまさつたからである。汝は秋天の星の如く澄む、汝を仰いで我等は世と我等との虚偽を知る。

エレミヤよ、汝の如き生涯が世にあつたとは！汝の労苦に比すれば我等の労苦は児戯であり、汝の信仰に比すれば我等の信仰は妥協である。汝は秋の野のりんだうの如く澄む。汝、我等を深くし又強くせよ。」⁽²⁶⁾

矢内原は、エレミヤの「悲哀」の理由を真実の生涯に求め、また彼の真実の生涯に照らして、この世と我らとの虚偽を知ろうとしている。そして真実に生きたエレミヤが背負わざるを得なかった労苦を、自分の労苦を耐え忍ぶよすがとし、またその妥協なき信仰を学ぶことによって、自分の信仰を深くかつ強くしたいと願っている。それでは、矢内原をして「汝を

思ふは我に靈感である」と言わしめた「悲哀」の預言者エレミヤとは、一体どのような人物なのだろうか。

「彼は情感豊かな、寧ろ心の弱い青年であつた。彼の天性は活動家ではなくて、静居の人であつた。預言者として立てられるとの神の御声を聞いた時、彼は自分の弱輩であり且つ弁舌が出来ない事を以て御辞退申上げたのである（１の６）。」⁽²⁷⁾

エレミヤが預言者として神に召し出されたのは、ヨシヤ王⁽²⁸⁾の治世 13 年（紀元前 626 年頃）のことであり、彼がまだ 24.5 歳の頃であつたろうと矢内原は述べている。彼は内気の青年であり、イザヤの潔さとは対照的に召命時において自己の預言者としての職務への自信の無さを吐露し、その重荷の前に躊躇逡巡している。よって神は何度も繰り返し彼を励まし、あるいは脅し、のっぴきならぬこととされて漸く立つことが出来たのであつた。そのエレミヤが国民に対して最初に告げるべく示された御言は、ユダの国民の偶像礼拝や道徳的悪事に耽る罪を罰するため、神は北方より異民族を侵入させエルサレムをはじめ国内の村々を攻略させるという内容であつた。神はこの御言を速やかに実現させるだろう、と。これは当時北方の黒海沿岸より南下運動を起こしていた「蛮族」の襲来を告げたものであり、「災禍北より来る、汝等の罪大なればなり」と国民に対する悔い改めの必要性を訴えたものであつた。しかし、この最初の預言は見事に外れてしまう。よって「若きエレミヤはその預言者生涯の第一歩に於て、忽ち蹉跎敗北の苦杯を満喫し、疑問と痛哭の中に投げ込まれた」⁽²⁹⁾のであつた。その後の 5 年間、彼は全くの沈黙に帰してしまう。が、その彼が再び預言者としての職務をスタートさせるきっかけとなつたのが、「申命記」の発見によるヨシヤ王の宗教改革⁽³⁰⁾という出来事であつた。しかしながら、地方的祭祀を撤廃してエルサレムへの礼拝統一をすすめる改革に賛成した彼は、故郷アナトテの人々に憎むべき裏切り者のレッテルを張られ、殺害を企てられてしまう。この予想外的事实を彼は偶然にも予め察し得たのだが、それは彼をして神の審判についての疑問を抱かしむるに足る重大な出来事であつた。神の言に忠実な自分がこのような生命の危険にさらされ、神の言に背く悪人が繁栄し幸福であるのは何故か⁽³¹⁾。正義の信仰と不正義の現実との間の矛盾に、神は次のような回答を用意している。「あなたが徒歩で行く者と競つても疲れるなら どうして馬で行く者と争えようか。平穏な地でだけ、安んじていられるのなら ヨルダンの森林ではどうするのか。」（エレ 12：5）神は彼の疑問には何も答えず、逆にその志気阻喪を叱責されたのだった。彼は問題解決のために座するのではなく、再び立って神にのみ従うべきことを命じられた。ヨシヤ王の戦死後、国運傾きエルサレムはバビロン軍に攻め落とされ、2 回にわたる捕囚によりユダは亡国の悲運に陥った。エレミヤは晩年ユダの民のエジプト移住に同行し、そこで不遇のうちに死を迎えた

とされている。矢内原は彼の生涯を評して次のように言う。「誠にエレミヤは服従の子であつた。彼の生涯は神に対する絶対服従であつた。彼の信仰は理解ではなくして、『歩み』であつた。彼は理解したる上にて歩んだのではなく、理解の有無に拘らず、信仰を以て歩んだのであつた。而してその歩みの中に、実践の中に、理解以上の理解が与へられたのである。」⁽³²⁾ エレミヤは、その生涯を通じてただ単純かつ忠実に神の真理に生きる言を口にし、それが戦を呼び起こし、その反撃は迫害となって彼の身に加えられた。それでは、何故彼はこのような失望と苦痛と疑問の只中で、服従の生涯を貫き得たのだろうか。

(二) エレミヤの「悲哀」と服従の根拠

「呪われよ、わたしの生まれた日は。母がわたしを産んだ日は祝福されてはならない。呪われよ、父に良い知らせをもたらし あなたに男の子が生まれたと言って 大いに喜ばせた人は。その人は、憐れみを受けることなく 主に滅ぼされる町のように 朝には助けを求める叫びを聞き 昼には関の声を聞くであろう。その日は、わたしを母の胎内で殺さず 母をわたしの墓とせず はらんだその胎をそのままにしておかなかったから。なぜ、わたしは母の胎から出て労苦と嘆きに遭い生涯を恥の中に終わらねばならないのか。」(エレ 20 : 14 - 18)

自分の誕生日をこのように呪わざるを得なかったエレミヤの生涯を、矢内原は次のように解説している。先ず彼は家庭的に悲哀の人だった、と。彼ほど情感豊かで心弱く、家庭生活の慰めを必要とした者はいなかったと予想されるにもかかわらず、「妻を娶り子女を得ることを神より差止められて生涯を独身の中に過した」⁽³³⁾のだった。また彼は社交的に悲哀の人だった、と。「わたしは笑い戯れる者と共に座って楽しむことなく 御手に捕らえられ、独りで座っていました。」(エレ 15 : 17) これが典型的なエレミヤの姿だというが、このような孤立は卑屈陰気といった非社交的性格によるものではなく、むしろ彼の性格は素直で無邪気で温順で平和親睦の愛好者であった。そして彼は事業上にも悲哀であった、と。先に見たように、彼の初期の預言はことごとく外れ、皆の笑い者となって嘲られた。が、彼の預言を聞き入れず、罪を悔い改めなかったユダはバビロン軍に侵入され滅ぼされた。彼は災いが速やかにやって来るよう神に祈ったとか、敵に投降しようとしているといった罵言を浴びせられ、国賊売国奴呼ばわりされた。よって、彼にとって災禍来の預言は、的中せざるも悲哀、的中するも悲哀であった⁽³⁴⁾。それだけではない、彼は一身上においても度重なる危害を被った。打たれ、つながれ、投獄せられ、井戸の中に投げ込まれて泥の中に沈まされるなど、多くの肉体的な苦痛を味わった⁽³⁵⁾。

「国民のすべてが彼と反対の方向に擦れちがつて歩み去る。その一人一人がエレミヤの顔をのぞき込んで、嘲りと侮りの一瞥を投じて行く。己が身を害する国民の中に止まり、己が言葉を受けざる国民に預言を伝えて彼等を破滅より救はんと熱望するエレミヤの愛と信仰は、ただ一人の弟子バルクを除いては、国民の何人にも通じなかつた。」⁽³⁶⁾

エレミヤは国民の嘲りや侮り、迫害や無視にもかかわらず、預言者の任務を最後まで退かなかった。神に対する絶対服従の精神によって。まさに、エレミヤの偉大さはその服従にあった。では、何故彼は「服従の子」たる生涯を送り得たのか。そこにはどのような秘訣があったのか。

「彼が神に従ひし服従は、恐怖感に基く心配性や義務感に基く強制的な心持を越えて遙かに純真な、自然な、水のしたたる如き新鮮なる感触を我等に与へる。それは彼が神との不断の生きたる交にありしが故に外ならない。彼の心は如何なる失望の時疑問の折にも、最も深く神の御心と交つて居た。」⁽³⁷⁾

これは「エレミヤ書」15章16節の言葉を解釈して、矢内原が述べた箇所である。「あなたの御言葉が見いだされたときわたしはそれをむさぼり食べました。あなたの御言葉は、わたしのものとなり わたしの心は喜び躍りました。」もっともエレミヤにも、神の怒りに対する恐怖や神から与えられた仕事への忠実な義務感がなかったとは言えないだろう⁽³⁸⁾と矢内原は述べている。しかし、そのような他律的な倫理感では説明し尽くせない自然さが、エレミヤの服従には感じられると指摘している。それは、神との不断の生きた交わりに根拠を持つものだ、と。

「たとひそれが如何なる厳しき言であつても、神の言を聞くこと、『神の言を得て之を食ふ』こと、その事自体がエレミヤの喜びであり生命であつた。エレミヤは神を愛した。神はエレミヤの愛人であつた。彼は『愛』の故に凡てを忍び、凡て服従したのであり、又さうすることが出来たのである。」⁽³⁹⁾

そもそも信仰とは愛であり、よってそれは真心でなければならない⁽⁴⁰⁾と矢内原は言う。そして「正義をもって人のはらわたと心を究め 見抜かれる方よ」（エレ 20：12）という神に対する呼びかけこそが、エレミヤ特愛の表現だったと見なしている彼は、愛の内実である真心についてこう説いている。それは言葉や行為の形式といった外形的なものとは一切関係なく、むしろそれらの外部的装飾に覆われたものを取り払った所にこそ存しているものだ⁽⁴¹⁾、

と。したがって、たとえその言葉が自分の誕生日やその吉報をもたらした人を呪うがごとく粗暴でも、あるいはその行動が敵に降るがごとく卑怯な振る舞いに見えたとしても、「人のらはわたと心を究め 見抜かれる」神にとっては、真心からの神への誠実さと愛だけが、信仰の尺度となるのだ⁽⁴²⁾、と。では、何故それほどまでに真心というものが、信仰上で問題となるのだろうか。

(三) 宗教改革者エレミヤ

「罪は心にある。従つてそれは如何なる行為や儀式を以てしても贖ひ得ざる程に深刻である。『救はれる為めには行為が必要である』との考は、罪をば心の深きところに於て認めず、之を行為的外形的に浅く解することに基くのである。」⁽⁴³⁾

エレミヤにとって罪とは真心から神に立ち帰ろうとせず、心に偽りを重ね続けることであり、「心の包皮」を取り去ることなく頑ななままで居続けることだが、それはどんな行為や外形的儀式をもっても贖えないほどに、心の深い場所から泉のごとく湧き出てくるものであり、それゆえ心を潔めなければ救いはなく、真心こそが救いの鍵といえる。しかし罪が心の問題だということは、ただ心さえ翻せば一切の外部的条件を必要とせず神の救いに入ることが出来ると考えられる。よって矢内原は、エレミヤの宗教史上における一大貢献を、次の点に見出している。

「最も深く国民の罪を責めたエレミヤは、最も容易なる救の道を彼等に提供したのである。即ちモーセによつて立てられた神の契約は石の板に記されたのであるが、エレミヤに啓示せられた神の契約は、『神の律法を人の心の上に記して、神が人の神となり人が神の民となり、彼等の不義を赦し、その罪をば復記憶し給はない』といふのである。之こそ神の立て給うた『新しき契約』である」⁽⁴⁴⁾

かつてモーセが出エジプト時に立てた契約においては、その律法は「石の板」に刻まれており、イスラエル建国の根本的な律法であり、神聖な権威を有する伝統により国民は外側から規正され、縛られざるを得なかったとされるが、エレミヤはその「古き契約」を一度無にすることによって、律法主義的な戒めの守り方という囚われからの解放を宣言し、「新しき契約」による革命的な宗教的真理を説いたとされるのである。そしてこの「新しき契約」こそが、パウロによって語られた「人が義とされるのは律法の行いによるのではなく、信仰による」(ロマ3:28)という「基督教信仰の大原則に一致する真理」⁽⁴⁵⁾だと矢内原は説いている。そして、この時結ばれた「新しき契約」が、イエス・キリストによって成就されたとき

れるのである。

「イエス・キリストはこのエレミヤの言ふ『新しき契約』を成就する為めに来り給うたのである。キリストの十字架上に流したまうた血を以て、神は罪の赦しの律法をば人の心の上に記し給うたのである。」⁽⁴⁶⁾

神の律法を完成させた、イエス・キリストによる十字架上の血による「新しき契約」。例えばモーセが神より告げられた十戒には、安息日にはいかなる仕事もしてはならないという戒めがあった。しかしイエスは心を尽くし、思いを尽くし、精神を尽くして神を愛する真心により、あるがままの自然な姿で安息日に隣人を愛した。またその最期において、あるがままの姿をさらけ出し、それによって罪の赦しの律法を人々の心の上に記した。そこには、あるがままの姿とあるべき姿とが一つとなる「絶対矛盾的自己同一」の事実がある。そして、このような律法主義を否定することで、律法の道の完成の到来を告げた人物こそが、エレミヤだったのである。

(四) エレミヤの戦闘態度

以上、イエスが十字架上で流した血によって人々の心に記される罪の赦しの律法、そのキリストの血による「新しき契約」に先駆けるものとしてのエレミヤの希望の啓示、ここに心を軸に結びつけられる旧約と新約との接点が見出される。またこの罪の赦しの律法が心に刻まれる時、そこにはもはや「主を知れ」と言う外部からのいかなる声もなく、よって神の律法についての知識の有無に関係なく、全ての民が過去の悪から解放され自ずから神の御心を知る者になると告げられている⁽⁴⁷⁾。しかし、エレミヤが預言者として召し出された時代は、偶像崇拜や政治腐敗、国民の道徳的頹廃といった風潮が著しく、その絶望の時代において彼は戦闘の人たらねばならなかった。当時のユダの国民は、口では自己弁護のために信仰的だと称する詭弁を弄し、あたかも礼拝熱心であるかのごとく振る舞っていたが、主の契約の言葉に真心から従わず、「悪い心のかたくなさ」のまま歩み続けていたのだ⁽⁴⁸⁾。よって、このような時代状況においてエレミヤが実践せざるを得なかった戦闘について、矢内原は次の出来事をもとに解説している。それはユダの王ヨシヤの子ヨヤキムの治世の初め（紀元前608年）、主の神殿の庭に立ち、礼拝のために全国から集まって来た群衆に向かって、エレミヤが神の言を演説した出来事である。当時ここに集った祭司や民衆は、主の神殿のあるこの都が外国軍に蹂躪されることなどあり得ないと確信していたという⁽⁴⁹⁾。が、エレミヤはその驕り高ぶるユダの民の虚しき依り頼みに対し、次のような厳しき言葉を発している。「神殿があるとか、神国だとかいふ民族的誇りは、国を救ふ上に何の役にもならない。汝等の為すところ正義に反すれば、此の神殿も崩されるであろう」⁽⁵⁰⁾、と。エレミヤがこの演説をなし終

えた時、祭司たちは一斉にいきり立って彼を捕らえ、主の神殿を冒瀆し国体の誇りを汚し国民に敵対するお前は、死刑に処されねばならないと叫んだという⁽⁵¹⁾。エレミヤは抵抗することなく彼らに捕らえられたのだが、矢内原は「エレミヤ書」26章8節の「エレミヤが民のすべての者に語るように主に命じられたことを語り」終えた箇所を引用した上で、この事件に関して次のような解釈を行っている。

「[エレミヤが演説中、妨害されずに最後まで神の言を語ることが出来たのは、一筆者注]彼の預言者としての地位が、反対者の側からも兎も角傾聴を促すだけの重要性を認められて居たからであらうか、或は彼が用語を慎み無用の挑発を避け、最後に至つて始めて聴衆の心臓に刃を突きつけた為めであらうか。併し何よりも重大な原因は、彼の態度が真摯の極、厳粛そのものであつて聴衆に妨害を挟むべき一分の隙も与へなかつたからであらう。」⁽⁵²⁾

すなわち、エレミヤの言葉の重みの前に圧倒された聴衆は、彼の演説が終わって後初めて我に帰ることが出来たのであり、またその真実のゆえに激昂し彼を捕らえに行つたのだと矢内原は指摘しているのである。この事件の約11年後（紀元前597年）、エルサレムはバビロン軍に攻め落とされ、王と多くの国民、神殿や王宮の祭具が掠め去られた⁽⁵³⁾。にもかかわらず、偽愛国者的預言者たちは旧来の死に瀕している民族的伝統に固執し、奪い取られた祭具類や捕囚の民が速やかにバビロンから取り返されるであろうと「預言」したのだった⁽⁵⁴⁾。よってこの偽りの「預言」に対しエレミヤは、軛を造って己が首にかけ、以てバビロン支配の継続の預言となし、神の審きに従順であるべきことを訴えている⁽⁵⁵⁾。その彼がある「預言者」と直接対決する日が訪れる。エルサレム陥落後4年を経た5月のある日、彼は主の神殿で祭司と全ての国民の前でハナンヤと一騎打ちの討論を行つた。「イスラエルの神、万軍の主はこう言われる。わたしはバビロンの王の軛を打ち砕く。2年のうちに、わたしはバビロンの王ネブカドネツアルがこの場所から奪って行つた主の神殿の祭具（中略）捕囚の民をすべて、わたしはこの場所へ連れ帰る」⁽⁵⁶⁾、と。エレミヤは、ハナンヤの言に答えて次のように告げたという。確かにそうなれば自分も結構だと思うが、しかし罪の悔い改めが無いにもかかわらず神の審きを軽んじ、いたづらに泰平を預言するお前は偽預言者だ、と。ハナンヤはエレミヤの首から軛を外して打ち砕いて、国民の前でこう語った。「主はこう言われる。わたしはこのように、2年のうちに、あらゆる国々の首にはめられているバビロンの王ネブカドネツアルの軛を打ち砕く」⁽⁵⁷⁾、と。それを聞いたエレミヤは、遂にその場から立ち去ってしまった。が、数日後彼は再びハナンヤの前に現れ凜然としてこう言い放つた。「ハナンヤよ、よく聞け。主はお前を遣わされていない。お前はこの民を安心させようとしているが、

それは偽りだ。それゆえ、主はこう言われる。『わたしはお前を地の面から追い払う』と。お前は今年のうちに死ぬ。主に逆らって語ったからだ。』⁽⁵⁸⁾この2カ月後「預言者」ハナンヤは死んだと記されている。当初ハナンヤに軛を砕かれ、それに応える術なく討論に敗れ、無抵抗のままにその場を退いたエレミヤは、やがて神の言に力づけられ、新たな勇気と確信をもってハナンヤの前に歩み出て、断固たる一言でもって偽預言者を倒したのである。矢内原は、エレミヤの預言時の態度についてこう説いている。

「柔和にして感受性の繊細なること婦人の如く、田園の平和を心から愛好したエレミヤは、その長き生涯に於て幾度もかかる烈しき戦闘の場所に立たしめられた。或時は巨敵の如く聳え立ち、厳然としてその所信を演説し、敵をして打込む何等の隙間をも見せなかつた。或時は野花の如く繊弱であつて、敵の足蹴のままに身を委ね、悄然として其場を去つた。或時は強く或時は弱く、或時は勝ち或時は負けても、彼は神の言を忠実に預言して、一言をも減らさなかつた」⁽⁵⁹⁾

エレミヤは何処までも一個の人間として、あるがのままの姿を人々の前にさらけ出した。強さも弱さもともに彼自身のものであり、自分の内にある矛盾を矛盾のままに受けとめて歩み続けた。おそらくその姿に周囲の人々は驚いたことだろう。ただ彼は純粋な偽りなき心で自己自身を表現しただけであつたのに。が、その彼も次のことだけは決して譲ることがなかった。神の言を一言も減らすことなく語ることだけは。彼は敵に捕らえられ、この人の罪は死に当たりますと喚かれたとき、毅然としてこう告げたという。我が身に対してはお前たちの気のすむようにせよ。取締の法律に反しているならば、その法律に従つて処分せよ。しかし私が述べた神の言だけは絶対に重んじなければならないぞ⁽⁶⁰⁾、と。これがエレミヤの戦闘態度であり、と同時にエレミヤから学んだ矢内原の戦闘態度でもあつた。矢内原はエレミヤより受けた影響をこう書き記している。「忘れ難き2月26日事件から1カ年経過した。この間に於ける時局の推移は、我等の主張と希望に反すること如何ばかりであるか！ 政府の威信は失墜し、民の声も無い。我等の心身も疲れて、この困難な時局からの遊離、逃避を幾度か願つた。けれどもその都度エレミヤの淋しき姿が我等の前に彷彿として我等の冷淡・妥協を遮つたのである」⁽⁶¹⁾、と。

三 矢内原の預言者的精神と西田哲学

(一) 東大辞職と「預言者の任務」

矢内原の人生上の転機となった二・二六事件から約1年が経過した1937(昭和12)年春、

エレミヤに関する講義を終えた彼は、しばらく後の大学が夏休みに入った頃、中央公論社から一本の論文を依頼されている。それは日中の全面戦争の引き金となった盧溝橋事件（7・7事変）が起きたことを契機に、一気呵成に書き上げたものだという⁽⁶²⁾。すなわち、国家内において「強者」が己の生存上の必要の名目の下に「弱者」の権利を侵害することが正義に反しているのと同様に、国際間においても「強国」が自国の国益の名目の下に「弱国」の權益を侵害することは正義に反するものだという⁽⁶³⁾、国家の本質上当然遵守されるべき単純明快な原理を説いた論文「国家の理想」⁽⁶⁴⁾がそれである。本論文において、正義原則に基づく国家的意思への服従の問題と、国家機関たるに過ぎない現実政府の政策に対する批判の問題とを区別しなければならないと説いた彼は、次のようなファッショ化の進行への批判的な論を展開している。

「現実政府はその具体的なる政策遂行上、国民中に批判者反対者なき事を以て最も便宜とする。挙国一致とか、国民の一致後援とか言ふ事は、政府の最も要望する国民的態度である。この結果を人為的に作り出す為めの手段として用ひらるるものは、一に弾圧、二に宣伝。批判力ある反対者の言論発表を禁止することが弾圧であり、批判力乏しき大衆に向つて一方的理論のみを供給してその批判力を枉ぐるものが宣伝である。この両者を大規模に、且つ組織的に併用することによりて、表面的挙国一致は容易に得られ、政府の政策は国民的熱狂の興奮裡に喝采さへせられる。」⁽⁶⁵⁾

本稿で彼は、国家の理想から離反した政府によって弾圧や宣伝という人為的手段で作り出される表面的挙国一致は「年を経ずして沙上の樓閣の如くに崩壊する」⁽⁶⁶⁾だろうと説いている。また真の愛国とは現実政策に対する付和雷同的一致に存するのではなく、それに抗しつつ国家の理想に基づき現実を批判する預言にこそ基礎を持つべきもので、そのような批判を為す預言者こそが真の愛国者であり、現実の混迷が深まる時代に益々その必要性が増していると訴えている⁽⁶⁷⁾。そして国家非常時に対する哲学及び宗教の任務の特に重要な点を指摘している⁽⁶⁸⁾。

しかし、彼の愛国的言辞を逆手にとった当局は、このような「反戦思想」を持つ者に果たして帝大教授としての資格があるかどうかと問題提起して来たのだった。すなわち、今や多くの兵士が妻や子どもたちと別れて異国の地で血を流して死んでいるというのに、帝大教授として暖衣飽食しつつ戦争を呪うが如き言葉を吐くとは何事か、と一方的に告発して来たのだった。

1937（昭和12）年12月1日、ついに彼は自ら辞表を提出し東京帝大を去った。その彼の辞職の決め手となったのが「神の国」と題する講演速記⁽⁶⁹⁾に記された次のような一句であった。

「今日は、虚偽の世に於て、我々のかくも愛したる日本の国の理想、或は理想を失つたる日本の葬りの席であります。私は怒ることも怒れません。泣くことも泣けません。どうぞ皆さん、若し私の申したことが御解りになつたならば、日本の理想を生かすために、一先づ此の国を葬つて下さい。」⁽⁷⁰⁾

本講演で彼は、現実社会の不義を批判せずに「味の無い塩」と成り下がった日本のキリスト教界の存在意義に疑問を呈しつつ、次のような発言を行っている。すなわち政治の運動に従事する事と正義原則の声に立脚して政治の批判を為す事とは、自ずから別の問題であるのだ⁽⁷¹⁾、と。が、一個のキリスト者として地の塩たらんと欲し、国民に悔い改めの必要性を叫び続けたことで、逆に憎まれ職をも奪われた彼に返って来た言葉は「彼は今の時勢に置き去りになつた。ああいふのは駄目です」⁽⁷²⁾という無慈悲な声だった。もっともその一方で非常な義侠心で職を失った彼の所へ真っ先にやって来て、仕事の依頼を申し込んだ人物もいた⁽⁷³⁾。が、その後の彼は極めて少数の人々に聖書講義を行うとともに、これまでの個人雑誌『通信』を拡大させた月刊誌『嘉信』を発行し、聖書研究に従事し続けた⁽⁷⁴⁾。また多くの講演会にも参加し続け、何処までも神の言に忠実たらんと欲しそれを実践した。が、国民の心は頑ななままで居続けたのであり、滅びの道を突き進んで行った。そんな中、東大辞職から5年が経過したある日、満50歳になろうとしていた彼は、次のような出来事に遭遇している。それは「基督教の主張と反省」⁽⁷⁵⁾と題する講演を行った直後のことである。彼はその時の様子をこう書き綴っている。

「私の今一番為したきことは、去る12月6日の講演[「基督教の主張と反省」]のことを指す。 - 筆者 注]を最後として、小僧一人を伴ひ山に退くことである。(中略)併しこのやうな気持を以て、或る日自分の書いた『エレミヤ』といふ文章を読んで居た時、『彼は預言者の任務を退かず』といふ一句に、自らひどく驚かされた。」⁽⁷⁶⁾

かつて自分が記した文章である「エレミヤ」の一句に驚かされたという、この注目すべき出来事をモチーフに、以下彼の「預言者的精神」を西田哲学との関係から論じ根拠づけてみたい。

(二) 矢内原における「二つの自覚」

ところで我々は、先に「古き契約(旧約)」と「新しき契約」とを結び付ける役目を果たしたエレミヤの希望のメッセージについて検討して来た。そこでその確認の意味も兼ねて

「エレミヤ書」31章31節以下に記されている、エレミヤの託宣の全文を引用した上で論を進めたい。

「見よ、わたしがイスラエルの家、ユダの家と新しい契約を結ぶ日が来る、と主は言われる。この契約は、かつてわたしが彼らの先祖の手を取ってエジプトの地から導き出したときに結んだものではない。わたしが彼らの主人であったにもかかわらず、彼らはこの契約を破った、と主は言われる。しかし、来るべき日に、わたしがイスラエルの家と結ぶ契約はこれである、と主は言われる。すなわち、わたしの律法を彼らの胸の中に授け、彼らの心にそれを記す。わたしは彼らの神となり、彼らはわたしの民となる。そのとき、人々は隣人どうし、兄弟どうし、『主を知れ』と言って教えることはない。彼らはすべて、小さい者も大きい者もわたしを知るからである、と主は言われる。わたしは彼らの悪を赦し、再び彼らの罪に心を留めることはない。」（エレ31：31 - 34）

これまで見て来たように、かつて主がモーセの手を取ってエジプトから民を導き出した時に結ばれた契約は「石の板」に刻まれていたが、来るべき日に結ばれる「新しき契約」はただ心のみ記されると告げられている。そしてその契約を成就した人物こそがイエス・キリストであり、彼が十字架上で流した血によって、神は罪の赦しの律法を人々の心に記すとされている。まさに「わたしが来たのは律法や預言者を廃止するためだ、と思ってはならない。廃止するためではなく、完成するためである」（マタ5：17）。では、ここで連続性を持った旧約の預言者(的)精神とキリストとの関係が、矢内原個人の内面ではどのように成立していたのだろうか。

彼は二・二六事件が起きる直前に『通信』30号（1936年1月）で「真理について」と題する一文を記している。ここで彼は、預言者的精神の特質について真理と関連させて論じている。すなわち真理を口にする者には特別の悲哀がある⁽⁷⁷⁾、と。それは自ら真理そのものに値しない「小なる穢れたる身」でありながら、神とか真理という名において発言せねばならない事に起因する矛盾がその第一の悲哀をもたらすのだという⁽⁷⁸⁾。更にその真理の名において告げたところのものが人々の間に受け入れられず、またその実行可能性がほとんど無いことが分かっているながらも、それを告げねばならない事に起因する悲哀がその第二のものだという⁽⁷⁹⁾。罪人が救われた恩恵の証明だけであれば自分に相応しいが、自分自身が罪人であることを熟知している者が、真理の名において審判を述べねばならないとは何という矛盾であろうか、と。

すなわち彼は、個人における罪からの解放と預言者的精神によって為される真理の名における審判とを区別し、罪人たる自分が赦され救いに与かる経験を証明するだけならば、自分

のような者にも可能であるが、自分自身が罪人の身でありながら、なお真理の証者として審きの側に立たねばならないことについては、矛盾と言わずに何と言えようかと訴えているのである。が、このような自己自身の矛盾を自覚しつつ、神に召し出された者こそが預言者なのだ、と。

「罪人の身であり乍ら、神の側に立つ者として召されたのが即ち預言者であつて、彼の立場に対し誠に同情に堪へないものがある。預言者は或る時には神の側に立ちて国民の罪を責め、又或る時には国民を代表する者として罪の赦しを神に請ひ求める。国民の一人としては神から打たれ、神の使者としては国民から疎まれる」⁽⁸⁰⁾

このように罪人としての矛盾から生じる悲哀を身に帯びつつも、新たな世界を創造して行くために己を「無」にして神の意志と国民の現状を自己において映し出し、両者の執り成しを図るべく召された者が預言者であり、彼の運命に対し同情に堪えないと彼はいう。が、15年戦争当時このような預言者的精神を体現し続けた人物の一人が、矢内原当人だったといえよう。しかし彼には、その悲哀と自己矛盾を希望と自己同一へ転換し得る心靈上の事実があった。それは彼の人生観そのものでもある。すなわち、私には明白な「二つの自覚」があるのだ⁽⁸¹⁾、と。

「一つは、私は罪人であつて、キリストの十字架の下に立たねば生きて行けない人間であるといふことである。之は限りなく恥かしき自覚であるが、事実だから致し方がない。この自覚は私をして世界の誰よりも謙遜に、誰よりも柔和たらしめずには措かない。」

⁽⁸²⁾

彼は自己の罪に戦いた人物であり、「キリストの十字架の下に立たねば生きて行けない」ほどに弱さを抱えた人間だった。「我は罪人の首なり」とは彼自身が最もよく把握していた自己に対する自覚であった。が、その彼が十字架の下に立つ時、次のような転換が生じるのである。

「それにも拘らず私には之と全く相反したやうな、も一つの自覚がある。それは私は日本国の柱であつて、私を倒す者は日本国を倒すものであるといふ自覚である。かく言へば人々は度し難き高慢と擯斥せられるであらう。併し私は聖書の真理の把持者として立つ時、この自覚を自ら払ひのけようとしても、どうしても復湧き上つて来るのである。」⁽⁸³⁾

彼は一方で「日本国の柱」として、その生涯に絶大な自信と誇りとを持っていた人物であり、「我は日本第一の大人なり」とは彼にとって拭い去り得ないもう一つの自覚であった。そしてこの相反するように思われる「二つの自覚」を真実たらしめていたのが、彼にとってのキリストであった。彼は罪人と「日本国の柱」の自覚という矛盾的事実を成立させる契機をこう説く。

「我は罪人の首なりといふ自覚と、我は日本第一の大人なりといふ自覚とは、一見全然相反するもののやうであるが、私に於いては共に真実である。それはこの二つの自覚は、一つの底流の両端に於ける湧出口に外ならないからである。それを結ぶ流はキリストである。キリストに結ばれる時、私は自分の罪を知る。併しキリストによって私の罪を赦された時、私は日本第一の大人たることを自覚するのである。」⁽⁸⁴⁾

彼は「罪人の首」と「日本第一の大人」という矛盾的な自己に覚する場所に、キリストを見ている。この相反する極端な「二つの自覚」は、キリストという「一つの底流の両端に於ける湧出口に外ならない」というのである。換言すれば「罪人の首」としての自覚とは、国民の罪を自己において洞見すること、国民の罪を自己自身の根底において自己同一化させることであり、と同時にその普遍的な罪の問題を自己の心霊上の事実を通じて克服することによって、その克服主体としての自己存在に国民の罪に由来する諸問題を解消し得るだけの確信的な根拠を見出し、更にその根拠を基にして国民の間に働きかけて行くことが可能となる、そういった意味での自信と誇りをもたらす転換の場所にキリストを見ていると考えられるのである。そしてその源となるのが、頑なな魂を放下して、「砕けたる魂」⁽⁸⁵⁾として一人神の前に立つこと、そのことによる神の意思との結びつきであると考えられる。そしてここには、西田幾多郎が「場所的論理」によって明らかにした「絶対矛盾的自己同一」の事実が見出されると推察される。そこで以下、彼の自覚を成り立たせていた論理を、西田哲学を介して根拠づけてみたい⁽⁸⁶⁾。

（三） 西田哲学に基づく矢内原の自覚の究明

筆者は既に本誌の創刊号で、西田幾多郎の最後の完成論文「場所的論理と宗教的世界観」を、無教会キリスト教の信仰の論理を究明するために比較宗教哲学的な観点から考察している⁽⁸⁷⁾。よってここでは、矢内原の人生観である「二つの自覚」を成立させていた事実を明らかにするという課題との関連上、必要と考えられる部分においてのみ西田の宗教論の再検討を行いたい。

西田は本論文の冒頭で、宗教というものを論じる前に宗教心とは如何なるものかを明らか

にしなければならないといい⁽⁸⁸⁾、宗教心が意識される契機についてこう説いている。それは我々の自己自身の存在が問われる時、自己自身が問題となる時、初めて意識されるのだ⁽⁸⁹⁾、と。すなわち宗教の問題は、不動の自己存在に立脚して為される道徳的な価値判断に関わる問題ではなく、むしろ自己存在そのものが否定される場面に直面して初めて生じて来るものだという。我々の自己の根柢に、深き自己矛盾を意識した時、我々が自己の矛盾的存在たることを自覚した時に、「人生の悲哀」を通じて宗教の問題は起こって来るものだと述べているのである⁽⁹⁰⁾。

「人生の悲哀、その自己矛盾ということは、古来言旧された常套語である。しかし多く人は深くこの事実を見詰めていない。何処までもこの事実を見詰めて行く時、我々に宗教の問題というものが起って来なければならないのである」⁽⁹¹⁾

西田は、自己矛盾より生じる「人生の悲哀」から目を逸らすのではなく、深くこの事実を自己の内側に見詰めて行けば、自ずから我々に宗教の問題が生じて来るのだという。またこの自己の自己矛盾的存在たることの「自覚」によって到来する「人生の悲哀」から、哲学の問題も起こるのだという⁽⁹²⁾。そしてこの自己矛盾の事実の根本経験を「死の自覚」において見ており、更にこの「死の自覚」を我々にもたらすものこそが、彼のとらえている「絶対者」だという⁽⁹³⁾。ここにおいて我々は「絶対否定」に面することで、自己の「永遠の死」を知ることになるのだ、と。それでは、何故このような心霊上の事実が「自己矛盾」といえるのだろうか。

「自己の永遠の死を自覚するというのは、我々の自己が絶対無限なるもの、即ち絶対者に対する時であろう。絶対否定に面することによって、我々は自己の永遠の死を知るのである。しかし単にそれだけなら、私はいまだそれが絶対矛盾の事実とはいわない。然るに、斯く自己の永遠の死を知ることが、自己存在の根本的理由であるのである。何となれば、自己の永遠の死を知るもののみが、真に自己の個たることを知るものなるが故である。そののみが真の個である、真の人格であるのである。」⁽⁹⁴⁾

西田は更に真の個、真の人格の特質についてこう説いている。それは決して繰り返されるものではなく、あくまでも一度的なるものである⁽⁹⁵⁾、と。しかし、我々の自己が真に一度的であるという事実を知るためには、自己が永遠の否定に面すること、すなわち永遠の死を知ることが必要だという⁽⁹⁶⁾。が、自己の永遠の死を知る時、すなわち自己の永遠の「無」を知る時、そこに真の個としての自己に覚する“自己がある”ということは、絶対矛盾でなけれ

ばならないという⁽⁹⁷⁾。更にその“自己”は、自己の永遠の死を知るものとして永遠の死を越えたもの、すなわち永遠に生きるものでもなければならずという⁽⁹⁸⁾。が、一方で彼は単に死を越えたものは生きたものではなく、生きるものは同時に死するものでもなければならずという⁽⁹⁹⁾。それは実に矛盾であるが、そのような矛盾にこそ我々の自己存在があるのであり、それが心靈上の事実としての宗教の内実を意味しているのだという⁽¹⁰⁰⁾。西田はこの「絶対矛盾の事実」をあらわす死の事実、すなわち「無」の事実について、次のような例を挙げて説明している。

「相対的なものが、絶対的なものに対するということが、死である。我々の自己が神に対する時に、死である。イザヤが神を見た時、『禍なるかな、我亡びなん、我は穢れたる唇のものにて、穢れたる唇の民の真中に住むものなるに、我眼は万軍の主なる王を見ればなり』といている。」⁽¹⁰¹⁾

西田は「イザヤ書」6章のイザヤの召命経験を例に挙げて、相対的なもの（預言者）が絶対（万軍の主）に対する出来事を説明している。すなわち相対が絶対に対する時、そこに死がなければならない、それは「無」となることでなければならないというのである⁽¹⁰²⁾。そしてこのような死によってのみ、すなわち「無」となることによってのみ、我々の自己は逆対応的に神に接する、すなわち神に繋がることが出来るというのである⁽¹⁰³⁾。よってここでの死の経験は単に自己が「無」となる経験ではなく、神と結ばれる、すなわち神の創造的行為に与かる「絶対有」的な自己表現の契機でもあり⁽¹⁰⁴⁾、ここに「絶対無即絶対有」として無と有が自己において“即”で結ばれる「絶対矛盾的自己同一」の事実が見出されると考えられるのである。

以上が、西田が明らかにした絶対弁証法の論理であるが、筆者はこの事実こそが矢内原における「二つの自覚」を究明するのに相応しいものではないかと考える。すなわち矢内原の「我は罪人の首なり」という自覚は、既に自己の罪の根源を見詰めているという点で、罪の赦しの契機である罪意識が「無」と成り果てる、自我からの解放を意味する自己否定的契機（矢内原の言葉でいえば「砕けたる魂」）を包括しており、この「無」の契機を媒介にして「我は日本第一の大人なり」という自覚、すなわち「日本国の柱」としての「絶対有」的な自己に覚するのではないかと考えられるのである。そしてこの「二つの自覚」を結ぶ媒介（無媒介の媒介）が彼のいうキリストであり、またその媒介の象徴としての媒介者が十字架上のイエスであると推察されるのである。が、ここに至って普遍的な世界宗教であるキリスト教の信徒と「日本第一の大人」乃至「日本国の柱」としての特殊な国家的存在の自覚との間に齟齬が見出されるように思われるかもしれないが、決してそうではない。西田もその

宗教論の最後で述べているように「真の宗教的回心の人は、その実践において、歴史的形成的として、自ら国民的でなければならない」⁽¹⁰⁵⁾のである。それが過去を背負う歴史的存在として、今を生きている国家的存在でもある我々の責任であり、その罪から逃れられない日本国民の宿命ではないかと考えられるのである。そしてここに 15 年戦争期という国家による自己疎外の時代を問題とする契機があり、そこから継続されたままの未決の課題に向き合わねばならない理由があると考えられる。そこで次節ではこのような問題意識の下、罪の問題⁽¹⁰⁶⁾についての考察を行い稿を閉じたい。

（四） 罪と信仰をめぐる問題について

我々はいかなる場合に、自己の罪意識に苛まれるのだろうか。これまで矢内原の生きざまとの関連で検討して来た 15 年戦争期は、アジア 2000 万、日本 310 万人以上にも上る犠牲者を出した時期であった。それは人間相互の連帯性を破壊し、関係性を断ち切らせた出来事の連続であったという意味で「絶対悪」といい得る現象を露呈させた時期であったといえよう。が、そのような時代状況に埋没し、歴史の進展方向に対し無自覚であった人々にとって、この悪を悪として認識する機会は最後まで奪われており、よって彼らの精神はついに目覚めることはなかった。

しかし一方で殺人を強要する戦争が悪であり、少なくとも他国の民を傷つけ、その権利を侵害する不当な行為だと認識していた人々が少なからず存在し、にもかかわらずその力に抗せず悪に加担し続けた人々が存在した⁽¹⁰⁷⁾。そしてこのような悪の根拠を自己の外的要因に転嫁させず、人間の自由意志の証明とそれに基づく克服対象ととらえているのがパウロだといえよう。

「わたしは、自分の望む善は行わず、望まない悪を行っている。もし、わたしが望まないことをしているとすれば、それをしているのは、もはやわたしではなく、わたしの中に住んでいる罪なのです。」（ロマ 7：19 - 20）

善なるものの存在（神の律法）を認識し、かつそれを実現しようという意志を保持しながらも、自分自身が本来欲していない悪を行ってしまう力。そのような悪へと誘うものこそが、わたしの中に住まう（内在する）罪だとパウロは述べている。「我々の心は、本来、神と悪魔との戦場である」⁽¹⁰⁸⁾とは西田が宗教論で語った言葉だが、罪とは神を知りつつ悪魔と関わっている状態、すなわち神との関係の喪失せられた状態における自己の非本来的な在り方を意味しているといえよう。それでは、そのような自己の在り方からは何が帰結されるのだろうか。

「善をなそうと思う自分には、いつも悪が付きまわっているという法則に気づきます。

『内なる人』としては神の律法を喜んでいますが、わたしの五体にはもう一つの法則があつて心の法則と戦い、わたしを、五体の内にある罪の法則のとりこにしているのが分かります。わたしはなんと惨めな人間なのでしょう。」（ロマ7：21 - 24）

この「惨めな人間」としての自己肯定観の欠如せられた心の状態、それは絶望にとらわれた自己の自覚を意味しているといえよう。このような自己は、真の自己でない自己自身の在り方に気づいているという意味において、絶望から脱し得る一つの契機を獲得しているとはいひ得よう。しかし、このような絶望的自己には更なる「罪の法則」が襲いかかってくると考えられる。それが「惨めな人間」としての自己否定的な在り方の自己肯定とでもいうべきものである。すなわちそれは“人間とはそもそも悪を犯すものだ”という非本来的な自己の在り方の正当化を意味し、その偽りの自己の在り方に開き直ることで罪の上に罪を重ね続けることといえよう。また、このような在り方からは、ニヒリズムや刹那的な快樂主義が帰結するとも考えられよう。が、極めて矛盾しているようではあるが、人間とは一方でそのような弱き自己の在り方のままに止まっていられるほど強い存在でもないといえるのではないだろうか。そしてそこに神の律法の存在理由もあると考えられよう。すなわち、絶望にとらわれた「惨めな人間」としての自己否定の自覚を、今度は何処までも神の律法によって積極的に自己否定して行こうとする行為が生み出されて来ると考えられるのである。そして自己の外部に属している神の律法に依り頼もうとする、この人間の側の自己否定的な営為の源こそが、所謂信仰心と呼ばれているものだといえよう。が、問題はそのような信仰心に固執し、それに拠る能動的行為に止まっている限り、絶望は克服されないどころか、むしろ深まって行くという事実である。なぜなら、そのような自己の否定的な在り方の自己自身による自己否定的努力というものは、宗教的な要求の形をとった利己心、すなわちエゴイズムでしかなく、絶望的な自己を絶望しようとする自己が何処までも残されたままの状態、すなわち信仰の奴隷状態といえる自己中心性を克服し切れていない状態だと考えられるからである。それは善なるものの存在（神の律法）を追い求めることで逆にそれによる責めを受け、またそれに縋りつこうとすればするほど逆にそこから離れてしまう、悪に駆られた自己の我欲と惨めさをより先鋭化させる無限の絶望の到来を意味しているといえよう。ここに至って我々は、罪意識に苛まれ死に瀕している自己そのものに死ぬことの出来ない新たな絶望へ撞着する。そしてもしその絶望的な自己の傍らに救いに与かり得た「無」的な信仰に生きる神的存在が現れた場合、その自己は狂わんばかりの激しき嫉妬と更なる絶望へと追いやられることだろう。それはまさに信仰の躓きの契機である。すなわち信仰そのものを自己自身の信仰心に由来する我意によって否定し、最終的に真の自己に決別しようと謀る恐るべき罪の現前の契機

でもあると考えられよう。そのような自己は神を知りつつ神の救いに与けられない場所へ一人取り残された、絶対的な孤独の境地に陥っているとも考えられよう。ところでパウロは前述の「惨めな人間」の自覚の告白の箇所に続けて、次のような疑問を発している。「死に定められたこの体から、だれがわたしを救ってくれるでしょうか。」(ロマ7:24) この絶体絶命の限界状態で発せられた疑問の回答として、パウロは感謝の念を込めてこう告げている。「キリストに結ばれている者は、罪に定められることはありません。」(ロマ8:1) それでは、なぜキリストに結ばれている者は「罪の法則」から解放されるといえるのだろうか。

「もし、わたしたちがキリストと一体となってその死の姿にあやかるならば、その復活の姿にもあやかれるでしょう。わたしたちの古い自分がキリストと共に十字架につけられたのは、罪に支配された体が滅ぼされ、もはや罪の奴隷にならないためであると知っています。死んだ者は、罪から解放されています。」(ロマ6:5-7)

ここで語られているキリストの死の姿とは、周知の通り十字架上で“絶叫”し息絶えたイエスの贖罪の死の姿を意味している。「エリ、エリ、レマ、サバクタニ(わが神、わが神、なぜわたしをお見捨てになったのですか)。」と神の子としての権威をかなぐり捨てて、人間のどん底にまで下ったともいえる最も愚かな姿を十字架上であるがままにさらけ出した、イエスの死の姿である。が、人の子・イエスの惨めな“絶叫”の姿こそが、罪人の中の罪人、すなわち神を知りつつ神の救いに与けられない場所に一人たたずみ、絶対的な孤独の境地に陥っている絶望的な自己にとっては、一転して“恵”となるのである。なぜなら十字架上のイエスこそが、そのような「罪人の首」たる場所に一人で立ったのであるから。イエスは自分が「無」に帰する最後の瞬間まで神を見失わなかった。それは彼の叫びが「わが神」へと向けられていることからわかる。が、彼はその神に見捨てられた。彼は十字架の死から逃れられなかったのである。が、彼の肉体は滅んでも、その贖罪の精神は永遠に生かされた。なぜなら彼の死は罪に苛まれている人に仕えるためのものとなったのであり、そのような罪人の救いの事実によって彼の愛の精神は復活し続けるのであるから。この「絶対矛盾的自己同一」の事実こそ、キリスト者の「無」的な戦闘力(無抵抗の抵抗)と愛の実践の原動力があるといえるのではないだろうか。

おわりに

本稿では、無教会キリスト者矢内原忠雄の平和思想を支えていた心靈上の事実を、西田哲学を介して究明しようと試みて来たわけであるが、結果的に多くの課題を残すこととなった。

とりわけ西田哲学の絶対弁証法における媒介とは無媒介の媒介を意味しており、「絶対無」の場所としての性質をもつ神とキリストとの関係及び「場所的有」と考えられる象徴・イエスについてどう説明すればよいかという課題は未決のまま残された。よって西田哲学における「内在的超越のキリスト」の内実の研究と共に、両者の比較宗教哲学研究を今後も継続して行きたい。

注

- (1) 若林正丈編『矢内原忠雄「帝国主義下の台湾」精読』岩波書店（同現代文庫）、2001年所収の「解説」、352 - 353頁参照。
- (2) 例えば、加藤周一「戦争と知識人」『日本人とは何か』講談社（同学術文庫）、1976年、203 - 204頁。加藤周一・凡人会『「戦争と知識人」を読む』青木書店、1999年、49 - 50頁参照。
- (3) 矢内原忠雄「匪賊に遭った話」『矢内原忠雄全集 第二十六巻』岩波書店、1965年、87 - 88頁。
- (4) 矢内原忠雄「大学辞職の日」、同全集、92頁。
- (5) 矢内原忠雄「戦の跡」、同全集、103頁。
- (6) 預言(者)と「無」の体験との関係については、関根正雄における以下の見解を参照されたい。すなわち、預言者とは自分というものが全く無くなってしまう実存であり、完全に自分を無にして鏡のようになって、神の意志と国民の現状乃至は当時の歴史を「自分の実存の中に映し出したものが言葉になって伝えられたもの」が預言である、と（「初期黙示について」『関根正雄著作集 第五巻』新地書房、1979年、395頁）。そして関根は、自分を全く無にして、歴史の中の問題を自分の問題として直覚的に一つに受け取る「同一化」のあり方を、無教会キリスト者の内村鑑三、藤井武、矢内原忠雄に現れた、キリスト教史上注目すべきあり方だと見なしている。
- (7) 矢内原忠雄「植民及植民政策」『矢内原忠雄全集 第一巻』岩波書店、1963年、483頁。
- (8) 矢内原忠雄「戦の跡」、前掲全集、104頁。
- (9) 矢内原忠雄「悲哀の人」『矢内原忠雄全集 第十八巻』岩波書店、1964年、529頁。
- (10) 同上、同頁。
- (11) 同上、531 - 532頁。
- (12) 同上、536頁。
- (13) 同上、540頁。
- (14) 矢内原忠雄「宗教は個人的か社会的か」、同上全集、234 - 235頁。なお、後に本稿が収められた彼の著書『民族と平和』（岩波書店）は、出版の翌年の1937年12月に発禁処分となっている。
- (15) 同上、235頁。

- (16) 同上、237 頁。
- (17) 同上、238 - 239 頁。
- (18) 同上、240 頁。
- (19) 江口圭一『十五年戦争小史』青木書店（新版）、1991 年、106 - 108 頁。及び同著『日本帝国主義史研究』青木書店、1998 年、77 頁参照。
- (20) 矢内原忠雄「落飾記」『矢内原忠雄全集 第十七巻』岩波書店、1964 年、46 頁参照。
- (21) 矢内原忠雄「人生の転機」『矢内原忠雄全集 第二十六巻』127 - 128 頁。なお、引用文中に記されている彼の大学辞職の経緯については、大河原礼三編著『矢内原事件 50 年』木鐸社、1987 年に詳しい。
- (22) 矢内原忠雄「落飾記」、前掲全集、47 頁。
- (23) 同上、47 - 48 頁。
- (24) 「エレミヤ書」32 章 6 - 33 節。及びボンヘッファー著 倉松功、森平太訳『ボンヘッファー選集 抵抗と信従 - 獄中からの手紙・詩・随想』新教出版社、1964 年、25 頁参照。
- (25) 本研究は、1936 年 3 月 22 日より矢内原の自宅における日曜家庭集会で講じられた内容を文章化したものだとされており、その後彼の個人雑誌『通信』36 号（同年 9 月）から 42 号（翌年 3 月）までの間、6 回にわたって連載されたものである（復刻版『嘉信 〔通信・葡萄〕』みすず書房、1967 年所収）。なお、これを基にして執筆されたと考えられるのが、彼の著述中最も広く読まれていると言われている『余の尊敬する人物』（岩波新書〔赤版〕65、1940 年）中に収められている「エレミヤ」である。
- (26) 矢内原忠雄「エレミヤ記の研究」『矢内原忠雄全集 第十三巻』岩波書店、1964 年、403 頁。
- (27) 同上、同頁。なお本引用文中の（ ）内の数字は「エレミヤ書」の章と節を意味している。
- (28) ソロモン王の死後分裂したイスラエル民族の王国中、エルサレムを首都とする南王国ユダにおいて 8 歳で第 15 代目の王となり、その後 31 年間ユダを統治した明君で、主の目に適う正しい行いをし、右にも左にもそれず、また全ての国民にその死を嘆かれたとされている（「列王記 下」21 章 24 節 - 23 章 30 節。及び「歴代誌 下」33 章 25 節 - 35 章参照）。
- (29) 矢内原忠雄「エレミヤ記の研究」、前掲全集、405 頁。
- (30) 同上、406 頁（「列王記 下」23 章 4 - 24 節参照）。
- (31) 同上、407 頁（「エレミヤ書」12 章 1 節参照）。
- (32) 同上、411 頁。
- (33) 同上、414 - 415 頁（「エレミヤ書」16 章 2 節参照）。
- (34) 同上、418 頁。
- (35) 同上、419 頁（「エレミヤ書」20 章 2 節、32 章 2 - 3 節、37 章 14 節以下、38 章参照）。
- (36) 同上、425 頁。なお、バルクとはエレミヤの友であり、また彼の書記を務めた人物である。

- (37) 同上、411 頁。
- (38) 同上、同頁。
- (39) 同上、412 頁。
- (40) 同上、428 頁。
- (41) 同上、428 - 429 頁。
- (42) 同上、428 頁。
- (43) 同上、429 頁。
- (44) 同上、429 - 430 頁（「エレミヤ書」31 節 31 - 34 節参照）。
- (45) 同上、430 頁。
- (46) 同上、同頁。
- (47) 「エレミヤ書」31 章 34 節参照。
- (48) 「エレミヤ書」11 章 8 - 17 節等参照。
- (49) 矢内原忠雄「エレミヤ記の研究」，前掲全集、432 頁。
- (50) 同上、同頁（「エレミヤ書」7 章 4 - 15 節参照）。
- (51) 同上、同頁（「エレミヤ書」26 章 8 - 11 節参照）。
- (52) 同上、同頁。
- (53) 同上、433 頁（「歴代誌 下」36 章 6 - 7 節等参照）。
- (54) 同上、同頁（「エレミヤ書」27 章 16 節等参照）。
- (55) 同上、同頁（「エレミヤ書」27 章参照）。
- (56) 「エレミヤ書」28 章 2 - 4 節。
- (57) 「エレミヤ書」28 章 11 節。
- (58) 「エレミヤ書」28 章 15 - 16 節。
- (59) 矢内原忠雄「エレミヤ記の研究」，前掲全集、434 頁。
- (60) 同上、同頁（「エレミヤ書」26 章 14 - 15 節参照）。
- (61) 同上、446 頁。
- (62) 矢内原忠雄「私の歩んできた道」『矢内原忠雄全集 第二十六巻』48 頁。なお、本稿は炎熱の中、骨をペンとし血と汗をインキとして書き上げたという（「此夏記」，同全集、592 頁）。
- (63) 矢内原忠雄「国家の理想」『矢内原忠雄全集 第十八巻』628 頁。
- (64) 本稿は同年 9 月号の『中央公論』（8 月刊行）に掲載されたが、すぐに発禁処分となった。
- (65) 矢内原忠雄「国家の理想」，前掲全集、632 頁。
- (66) 同上、641 頁。
- (67) 同上、641 - 644 頁参照。
- (68) 同上、645 頁。

- (69) 本講演は藤井武七周年記念講演会で行われた短い内容のものだが、帝都の中央で「日本の理想の告別式」を宣言した意味は大きく、これを掲載した『通信』47号（同年10月）を入手した当局は、彼に「止めの短刀を刺した。」（「私の歩んできた道」, 前掲全集、49 - 50 頁参照）。
- (70) 矢内原忠雄「神の国」『矢内原忠雄全集 第十八巻』653 - 654 頁。
- (71) 同上、649 頁。ちなみに、当時の日本のキリスト教界の動向と活動に関しては、例えば土肥昭夫『日本プロテスタント・キリスト教史』新教出版社、1980 年、344 - 345 頁参照。
- (72) 矢内原忠雄「基督教の主張と反省」『矢内原忠雄全集 第十八巻』718 頁参照。
- (73) 矢内原忠雄「私の歩んできた道」, 前掲全集、56 - 57 頁参照。なおその志に応えるべく、彼が書き上げた書物が『余の尊敬する人物』（岩波新書、1940 年）である。
- (74) 同上、54 頁。及び「基督教の主張と反省」, 前掲全集、720 頁参照。
- (75) 1942 年 12 月 6 日に東京赤坂三会堂で行われた本講演で彼は、日本国が興隆するか否かは「キリストの福音」という永遠の真理を受け容れるかどうかにかかっていると発言し、聴衆から批判を浴びている。後に彼はその時の様子をこう記している。「講演が最高潮に達した時、聴衆の中から、『さうではない』といふ言ひ逆ひの叫びを發した学生が居た。色青ざめ、髪乱れ、興奮した顔付きで立ち上つた彼の様子を壇上から見下すと、檻に入れられた子狼が嗅いて居るやうで、あはれにも亦可愛くあつた。後で聞けば、彼は蓑田胸喜氏の輩下であるといふ。いくらでも喚け。勝利はキリストが獲給うたのだから。」（「12 月 6 日講演会記」『矢内原忠雄全集 第十八巻』743 頁。）
- (76) 矢内原忠雄「満 50 歳」『矢内原忠雄全集 第十四巻』岩波書店、1964 年、435 頁。
- (77) 矢内原忠雄「真理について」『矢内原忠雄全集 第十八巻』267 頁。
- (78) 同上、同頁。
- (79) 同上、同頁。
- (80) 同上、同頁。
- (81) 矢内原忠雄「私の人生観」『矢内原忠雄全集 第十七巻』169 頁。なお本稿は、1942 年 5 月 24 日に代々木福音教会で行われた講演要旨である。
- (82) 同上、同頁。
- (83) 同上、169 - 170 頁。
- (84) 同上、170 頁。
- (85) 「砕けたる魂」とは、救いの前提たる我意我執の無い心の状態を意味する（「第二イザヤ書講義」『矢内原忠雄全集 第十二巻』521 頁参照）。
- (86) ちなみに矢内原自身が西田哲学に触れている箇所を引用しておく、次のような記述が挙げられる。「歴史をすることに対する人間の寄与を各個人が自覚して為すことは、人間の自覚の中で最も貴いものの一つであります。彼の西田哲学に於いて、『作られる[マ、原文は「作られた」- 筆者 注]者から作る者へ』と言はれて居るのは、此の事であります。人は歴史から作られる者でなく、自ら

歴史を作る者たる自覚を以て行動しなければならない。そこに人間の自覚の進歩がある。』（「歴史と人間」『矢内原忠雄全集 第十六巻』222 頁。）が、一方で彼は「絶対的な無」が、「人格的な意思的なもの」でなければ、人の意思を支配し得ない曖昧で無責任な観念となるだろうと指摘している。

- (87) 拙論「無教会の『無』の論理と西田幾多郎の宗教哲学 - 絶対矛盾的自己同一をめぐる」『アジア・キリスト教・多元性』創刊号、2003 年 3 月、19 - 43 頁参照。
- (88) 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」『西田幾多郎全集 第十九巻』岩波書店、1965 年、372 頁。及び上田閑照編『西田幾多郎哲学論集』岩波文庫、1989 年、300 頁。及び松丸壽雄編『西田哲学選集 第三巻』燈影社、1998 年、337 頁。
- (89) 同上、同全集、393 頁。及び同論集、322 頁。及び同選集、355 頁。
- (90) 同上、同全集、同頁。及び同論集、323 頁。及び同選集、356 頁。
- (91) 同上、同全集、393 - 394 頁。及び同論集、同頁。及び同選集、同頁。
- (92) 同上、同全集、394 頁。及び同論集、同頁。及び同選集、同頁。
- (93) 同上、同全集、394 - 395 頁。及び同論集、324 - 325 頁。及び同選集、356 - 357 頁。
- (94) 同上、同全集、395 頁。及び同論集、325 頁。及び同選集、357 頁。
- (95) 同上、同全集、同頁。及び同論集、同頁。及び同選集、同頁。
- (96) 同上、同全集、同頁。及び同論集、同頁。及び同選集、同頁。
- (97) 同上、同全集、同頁。及び同論集、同頁。及び同選集、357 - 358 頁。
- (98) 同上、同全集、395 - 396 頁。及び同論集、同頁。及び同選集、358 頁。
- (99) 同上、同全集、396 頁。及び同論集、325 - 326 頁。及び同選集、同頁。
- (100) 同上、同全集、同頁。及び同論集、326 頁。及び同選集、同頁。
- (101) 同上、同全集、同頁。及び同論集、同頁。及び同選集、同頁。
- (102) 同上、同全集、同頁。及び同論集、同頁。及び同選集、同頁。
- (103) 同上、同全集、同頁。及び同論集、同頁。及び同選集、同頁。なお逆対応とは円環的關係においてのみ成り立つ、神と自己との逆説的な対応関係と推察されるが、その検討は今後の課題としたい。
- (104) 同上、同全集、396 - 397 頁。及び同論集、326 - 327 頁。及び同選集、358 - 359 頁。
- (105) 同上、同全集、463 頁。及び同論集、396 頁。及び同選集、417 - 418 頁。
- (106) ちなみに罪の問題は、矢内原が終生心に抱き続けた根本問題であるが、彼が死の間際に残した文章には次のような記述がある。「罪人を許し、その恥辱と醜態とを大いなる聖翼のかげで被いつつみ、これを福音のための戦士となし給う神の聖業は実に驚く限りである。世に奇跡は少くないがキリストによる罪人の救いにまさる奇跡はない。これこそ奇跡の中の奇跡であり、これに依り頼んでのみ罪人は生きてゆくのである。」（「クロムウェルの臨終」『矢内原忠雄全集 第十七巻』660 頁。）
- (107) 日本戦没学生記念会編『新版 きけ わだつみのこえ』岩波書店、1995 年所収の手記参照。

- (108) 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」，前掲全集、405 頁。前掲論集、336 頁。及び前掲選集、366 頁。

〔主要参考文献〕

- ・キェルケゴール著 斎藤信治訳『死に至る病』岩波書店（同文庫、改版），1957 年。
- ・西田幾多郎「実践哲学序論」『西田幾多郎全集 第十巻』岩波書店，1965 年。
- ・松本馨『この病は死に至らず』キリスト教夜間講座出版部，1972 年。
- ・松木信『生まれたのは何のために - ハンセン病者の手記』教文館，1993 年。

〔付記〕本稿は、2000 年 7 月 31 日に大阪府立大学大学院人間文化学研究科より授与された学位（学術博士）論文「矢内原忠雄における信仰と実践をめぐる問題 - 西田幾多郎の「宗教論」を介して」（未刊行）の第二部を削減し、それに若干の加筆を施したものであることを付記致したい。

（いまたき・のりお 大阪電気通信大学非常勤講師）